

列王紀上17章の構造と機能※

飯 謙

エリヤ物語（列王紀上17～19章，21章，同下1～2章）は，アハブ王（在位・紀元前870～851年）からアハシア王（同・851～850年）の治世に至る北イスラエル王国を舞台とする，列王紀にいくつか見出しされる預言者伝（Legende）の一つである。当時の北王国では，アハブの父オムリ王のとった「カナン同化政策」が定着しつつあった。このオムリの治世（前881～870年）について，旧約聖書はほとんど記していない。しかし，短命な王朝が続いた北王国にあって，数少ない長期間の統治をなした王朝を興した彼は，政治家として実に秀れた人物であったという。

オムリは，南ユダ王国を始め近隣諸国との友好関係確保に努めた。中でも，息子アハブにツロの王エテパアルの娘イゼベルを妃として迎えさせたことは，その最たる例である。ただ，当時の社会においては，妃を国外から迎える際，彼女およびその従者が本国の宗教信仰を続けることは，ソロモンのケース（王上11章）をもちだすまでもなく，当然，認められるべきことであった。そのため，イスラエルの宗教事情はさらに複雑なものとなった。イゼベルは，その父の名が示すようにバアルの信仰者であり，列王紀は，オムリを継ぐアハブがイゼベルのためにバアル・メルカルトの神殿をサマリヤに築いたことを伝えている（王上16：32）。この所業は，オムリが行なった「同化政策」の延長線上にあったわけであるが，列王紀の記者は，このことを「アハブが彼よりも先にいたイスラエルのすべての王以上にヤハウェを怒らせた」（王上16：33）と，とりわけ強い論調で批判している。そして，まさにこの「怒り」によって，王上17章冒頭の「水飢饉到来」の宣言と，それに始まるエリヤ物語が導入されるのである。

（1）

さて，列王紀上17～19章にはエリヤ物語の第一の部分が記されている。O. アイスフェルト¹や R. スメント²らが指摘しているように，今日われわれはこのテキストを一貫した連続の物語として読むことができる。彼らの観点に立つならば，このペリコーペは明らかに後代の加筆とわかるところは別としても，物語の枠組それ自体は，エリヤの言動や話の筋の流れが「ヤハウェかバアルか」という神学的テーマの下で完結しているように見えるのである。そこで，スメントは王上17～19章が統一的に形成された作品であり，この物語が単なる伝承の収集者（Sammler）というよりも，物語の創作家（Dichter）とでも呼ばれるべき巨匠の手による芸術であるとし，このテキストのもつドラマとしての美しさを強調している³。しかしながら，この見解を全面的に支持するには致命的な矛盾点がいくつかある。従来より指摘されてきたことであるが，17章冒頭でエリヤにより「水飢饉到来」の預言がなされ，7節には水がなくなった

ことが確かに記録されている。このことは、18章5節に記されているアハブの言葉からも明らかである。にもかかわらず、18章33節以下のカルメル山における場面では、「四つのかめに水を満たす」ことが三度も繰り返され、それが祭壇の周囲のみぞを溢れさせるほどであったという。さらに、カルメル山におけるエリヤ像と、19章のホレブ山やその途上におけるそれとが著しく相違していることも根拠としてあげられよう。また、関根正雄氏は、A. ヨレスが『単純形式』⁴ で用いた「精神の集中的関わり (Geistesbeschäftigung)」の視点から、17～19章の「文学性の密度はかなりの程度ちがう」と述べておられる⁵。このように、J. ヴェルハウゼン以来、今世紀中葉までに行なわれた、歴史的・文献批判的分析などのいわゆる通時的考察は、エリヤ物語のテキストが一回的に成立したものではなく、いくつかの伝承の集成であるとの成果を示してきた⁶。

この点について重要なのは、G. フォーラー⁷ と O. H. シュテック⁸ の研究である。両者は伝承史的方法に基づいた厳密な分析を行ない、細部においては異なるものの、17～19章の伝承が以下のような層をもつとの推論で大筋において一致した。

① 17～18章と19章の物語は、元来、連続した伝承ではなかった⁹。

② 17～18章には、基となる伝承として次のものが想定される。

1) 水飢饉と雨の再降 (17 : 1, 18 : 1～2a, 17, 41～46)

2) カルメル山上の闘争 (18 : 19, 20～40)

③ さらに、これらの中に次の逸話 (Anekdoten) が加えられた。

I. ケリテ川における養い (17 : 2～6)

II. ザレパテにおける養い (17 : 7～16)

III. ザレパテにおける奇跡 (17 : 17～24)

IV. オバデヤとの出会い (18 : 2b～16)¹⁰

このうち、シュテックはIの伝承が「水飢饉」のテーマをもつこと、また彼の伝承批判の中心資料である「エリヤの敵対者 (Gegenspieler) モチーフ」などから、伝承1)に属すると見ている¹¹。しかし、エリヤ物語中に何度も見い出される「モーセ伝承」との類似¹²を考慮に入れるならば、われわれはフォーラーと共に、Iを独立した伝承と見ることが妥当であると考ええる。伝承IIとIIIには、エリヤ物語との比較分析が早くからなされているが、伝承IIについては王下4章1～7節との関連が指摘されている¹³。また、伝承IIIについては王下4章8～37節を下敷としたものであるとの説が広く支持されている¹⁴。A. シュミットは、その論拠を次のようにあげている¹⁵。

① 伝承IIでは、やもめは貧しい婦人として描かれているにもかかわらず、伝承IIIでは突然、屋上つき家屋の所有者となっている。これは、王下4章8～10節の影響による。

② 王上17章9節のヤハウエの指示はやもめの家に住めというものではないが、伝承IIIはエリヤをその同居人として描いており、王下4章9節の反映が認められる。(同時に、これは伝承IIとIIIの非連続性——各々が独立した伝承であること——を語るものといえる。)

③ やもめの非難とエリヤの呼称「神の人」(王上17 : 18) が唐突に現われるが、これも王

下4章16節他に見られるエリシャの呼称に従ったものである。

以上のことから、王上17章の三伝承は、編集者が収集あるいは創作し、何らかの意図によって現在の位置に挿入した二次的な作品であると考えられる。

加えて、C. ヴェスターマンが『創世記注解』において用いている「緊張の弓弧形」(Spannungsbogen)の概念からも、王上17章の三伝承がエリヤ物語の中心伝承から外れた位置にあることが確かめられる。ヴェスターマンによれば、物語の単位を決定する際、指標となるものの一つは、そこに含まれている「緊張」である。そして、物語はその「緊張」の発生からその最高潮点(Mitte, Höhepunkt)を経てその解消(Lösung)へと至る弓弧形の中に示される¹⁶。民話研究の分野では、このような視座からの分析がすでに早くから見られる。その代表的なものは、北米インディアン民話の研究を行なったA. ダンダスであろう。彼は、それらの民話を構成しているモティーフを分析し、これらのうちの多くが、不均衡から均衡への移行によって成立しているとし、このモティーフ素を、「L(Lack=欠乏)→LL(Lack Liquidated=欠乏の解消)」と記号化した。彼によれば、物語はこの「中核的な二個モティーフ素の連鎖」を軸として展開するのである¹⁷。

もちろん、このテーゼで全ての物語が説明され得るかどうかは疑わしいが、われわれの当面の関心である王上17章以下の物語についていうならば、この観点は理解への助けを供するものといえる。すなわち、王上17章1節でエリヤがアハブに代表される「ヤハウエのいましめを捨て、バアルに従う」(18:18)者たちに対して「水飢饉到来」の預言をする。ここを「緊張」の発生と考える(L)。すると、この「緊張」の度合は18章前半におけるエリヤとアハブの出会いから急激に高まり始め、「カルメル山上の闘争」物語(20節以下)においてクライマックスを迎える。というのは、この闘争における勝利——ヤハウエが火をもってエリヤの祈りに応え、カルメル山上に集ったイスラエルの人々が、「ヤハウエこそ神だ」JHWH *hū' hā'elohtm* (39節)と告白すること——を通して雨の再降のテキストが導かれ、17章冒頭で発生した「緊張」が「解消」へと向かう(LL)構成となっているからである。以上のことから、王上17章の三伝承は「緊張の弓弧形」の中で話の傍流にあり、われわれはこれをエリヤ物語主題部分への「導入部」として位置づけることができるわけである。

(2)

であるならば、王上17章の三伝承は「導入部」としてどのように相互に関連しているのであろうか。エリヤ物語は、R. H. ファイファーがその『緒論』において「北イスラエル散文学黄金時代の傑作」¹⁸と評したほどに、高い文学性とメッセージ性が広く認められてきた¹⁹。それゆえ、このテキストには、書き手たちがある使信を読者に伝達するために、さまざまな「技巧」や「しかけ」を施したであろうことが想像されるのである。にもかかわらず、これまでに行なわれてきたエリヤ物語に関する研究は、旧約研究全体の流れがそうであったように、史的・批判的方法に基づく分析が中心であり、断片的な表現や用語からテキストを細かく分断してしまいう「悪しき批判主義」の傾向が強かった。すでにその一部を概観したように、王上17章につ

いても、三つの伝承が出エジプト記の「モーセ物語」や列王紀下の「エリシャ物語」との比較によって、個別に研究されることが多かった。近年、この流れに対する批判をもこめて、共時的・構造的分析方法が台頭し、多くの論議を産出している²⁰。そして、この関心からの分析研究も今や一般化しつつある。ただ、この点でわれわれが認識しておくべきことは、この新しい分析方法をどのような意図のもとに導入するかである。すでに警告されているように、もしわれわれが旧約釈義における主体と目的の問題を置き去りにしたままでこの方法をテキスト分析のための単なる新技術としか見ないならば、この方法のもつ真の意義は見失われてしまうであろう²¹。

そのような中で、旧約聖書の物語は「イーミック (emic) なテキストである」²² との認識が F. シックルベルガーによって提出された。「イーミック」とは、構造言語学の術語 phonemic (音素論的) の語尾部分をとった造語で、人類学者であり言語学者である K. L. パイクがその著書²³において、phonetic (音声学的) からの造語「エティック」(etic) と共に用い始めた概念である。音声とは、そのまま研究の対象となりえる「実在物」であり、その属するコ・テキストから抽出して個別に考察することができる。しかし、音素の場合、たとえば、pin, pot, put に含まれる音素 /p/ は、相互に類似はしているものの、個々には違った特徴をもつ異音 (allophone) である²⁴。それゆえ、この /p/ は角度をかえて考えるならば、「ある体系の内にある点であり、これらの点はその体系との関連で規定され」²⁵ ねばならない。パイクは、この概念を言語行動から人間行動や文化一般にまで拡大して応用していったのである。これを方法論的に民話研究にとり入れたのが、先に言及した A. ダンダスであった²⁶。ここにおけるイーミックとは、民話の中に見られる表現や事件をより大きな全体の一部として理解し、そこからその言い回しや要素の構造内における位置や機能の分析を試みる「文化の内側からの視点」²⁸ と理解される。

旧約テキストをイーミックなものとしたシックルベルガーは、今日の旧約聖書解釈をめぐる混乱が、これまでの史的・批判的研究がテキストを細分化しすぎ、テキスト全体の統一性ではなく、小単位における統一性を問題としすぎたからであると考えた。そこで、彼はその克服のために「テキスト言語学」の方法を導入したのである。彼は、従来の分析が、記事の重複や矛盾など、テキストの統一性を妨げている要因をめぐってなされてきたことに対して、テキストに統一性を与えているものは何かを論ずるべきであるとし、その観点から研究方法の整理を行った²⁷。

たしかに、史的・批判的方法へのアンティテーゼとして台頭してきた共時的・構造分析方法においても、特定ペリコーペのみを取り上げるケースが多い。物語テキストについてもその傾向はあり、物語の全体的構造連関というレベルにおける機能の考察はあまりなされていない。このままでは、ひとまとまりのメッセージ性のある物語テキストを、単なる「伝説の集合」(eine Sammlung von Sagen) としてしか見ない「分断主義」が継続されているといわねばならない。S. バル＝エフラトは、1980年の論文で、聖書の物語テキストの特徴を「それ自身で完結しているようであるが、それらは相互に結び合ってより大きな単位を形成している。一

方で独立していると思われるテキストも、他方ではより大きな全体の一部にしかすぎない」²⁹と述べている。彼の認識は、シックルベルガーのその線上にあるといえ、これまでの傾向を批判するものとして理解できよう。

そこで、シックルベルガーは、物語テキストをその構成メカニズムから考察する「テキスト統辞論」(Textsyntax)を提唱するのである。記号論的に「統辞論」という時、そこでは記号相互の連続がテーマとなる。従来、言語学の領域において、対象として取り扱う最大の単位は——「言語学は音素で始まり、文でもって終る分野である」³⁰との言葉に象徴されるように——「文」である、という前提があったが、近年、「文からテキストへ」と枠組の拡大が試みられている。そしてわれわれも、単語や文といった単位ですでに得られているいくつかの考え方をより大きいテキストという単位に平行移動的に応用させ、「テキスト統辞論」への可能性をさぐりたいと考えるのである。

では、個々のテキストを「より大きなテキスト」たらしめる要素の基本的条件とは何なのだろうか。池上嘉彦氏は、「先行する文を媒介として伝えられる情報の一部が、後続する文で引き継がれる」³¹点であるとしている。すなわち、先行する文の「情報の一部」は、後続の文の「一部」として繰り返され、そこにさらに「新しい情報」がつけ加えられる。テキストは、既知の情報(いわゆる Thema)に未知の情報(いわゆる Rhema)が絡み合わされ、「テキスト性の度合」を高めつつ進行していくのである。たとえば、創世記1章1～2節を見ると、ここでは、「地」という共通の情報が二つの文をつないでいる。

1節 はじめに、神は天と地とを創造された。

2節 地は形なく、むなしく……。

1節における「地」は新情報であるが、2節冒頭では既知(Thema)となる。そこに、「形なく……」という新情報(Rhema)が続いてテキストを成立させているのである。このように、テキストの一部として文と文の間に存在する関連性は、言語学では「結束性」(cohesion)と呼ばれるが³²、それはテキストであるならば、必ずその中に見い出していくことができる類のものである。では、この「結束性」を文の連続というレベルにとどめず、テキストあるいは物語の連続というレベルから考察する時、その「結束性」は、いかなる性格をもつであろうか。

今、われわれが取り扱おうとしている旧約聖書の物語テキストは、よく知られているように、一回的に成立したものではない。数世紀にもわたる時の流れの中で、歴史の具体的状況と拮抗をなしつつ幾度かの編集の手が加えられ、現在のスタイルへと整えられていったものである。そして、これらが文献化される以前の段階には、やはり長い口伝承の期間が存している。歴史物語の担い手たちは、散在していた伝承を収集し、あるいはある思想に沿って創作し、言葉を補い、それらを編集していった。G.フォン・ラートが語っているように、彼らにとってこの独立した伝承単位を結合させるという一見単純な作業も、すでに神学的解釈の出来事なのであった³³。まさにこの営みによって、個々の伝承は、元来の段階とは違った文脈の中で、新しいさまざまな解釈の可能性を与えられていったのである³⁴。

であるならば、われわれは連続する物語テキストの「結束性」を問うことから、そのテクス

トのもつメッセージを得ていくことができるであろう。そこで、この視点を応用し、以下の論考において、従来、総体として扱われることの少なかった列王紀上17章の三伝承が、エリヤ物語においていかなる意味での「導入部」テキストであるか、すなわち、それらを一連の作品となさしめている「結束性」がどのように認められるかを、これまでの研究成果をふまえつつ論じ、新たな考察を試みることにしたい。

(3)

¹ギレアデ地方テシベ出身の預言者エリヤはアハブに言った。「活ける ヤハウエ——わたしがその前に在るイスラエルの神！ これから数年間、露も雨もないでしょう、わたしの言葉によらないならば」。

²すると、ヤハウエの言葉が彼（エリヤ）に臨んだ。「行け、ここから。君は東に向かう。そして、ヨルダンの東、ケリテ川に身を隠すのだ。³君は川で水を※飲むだろう。⁴わたしは、からずに君を養うよう命じよう」。彼は行って、ヤハウエの言葉のように行なった。⁵彼は行って、ヨルダンの東、ケリテ川のほとりに住んだ。⁶からすが朝ごとにパンと肉を、夕ごとにパンと肉をもたらした。その川で、彼は水を※飲んだ。
(列王紀上17章1～6節)

※BHS の脚注に従って補語。

まず、第Ⅰ伝承の分析から作業を始めたい。伝承Ⅰは、パンと肉が「朝ごとに」(*baboqer*) また「夕ごとに」(*ba'areb*) 届けられたという筋書から、すでに述べたように、しばしばモーセ物語と対比させ、「第二のモーセ」を意識しつつエリヤが描かれているとの論拠の一つに数えられるテキストである³⁵。このペリコーペにおいて、物語を構成している筋の流れを抽象化させると、以下のような図式を得ることができる。

- | | |
|--------------|---------|
| A. 緊張の発生 | 1 節 |
| B. 預言者物語的導入句 | 2 節 |
| C. ヤハウエの指示 | 3～4 節 a |
| D. ヤハウエの約束 | 4 節 b |
| E. エリヤの服従 | 5 節 |
| F. 約束の成就 | 6 節 |

このまとまりは、アハブに対するエリヤの宣言(A)に続き、「ヤハウエの言葉が彼に臨んだ」(*wajht d'bar-JHWH 'elajw le'mor*) という預言者物語の典型的な導入句(B)によって始まる³⁶。その後、ヤハウエの指示が一つの命令形と三つの動詞によってなされる(C)。すなわち、①君は行け(*lek* : 命令形)、②君は(東へ) 向かう(*apanita* : 二人称カル完了形)、③君は(身を) 隠す(*w'nistarta* : 二人称ニフェル完了形)、④君は飲むだろう(*w'haja... tisteh* : 完了形+二人称カル未完了形)である。このうち、②は七十人訳に欠落しており、③の文は「ヨルダンの東」という部分が関係代名詞 *'asher* によって説明される複合文である。それゆえ、要素(C)は、命令形—完了形—複合文—完了形という連続により構成されているといえる。

さて、ヘブライ語には、ワウ接続の完了形 (*perfectum consecutivum*) の場合、その文の時制や機能は、それに先行する動詞のそれを継承するという原則がある (*Folge Tempus*)³⁷。したがって、17章2～3節は文法的には、全体として「命令」の意味をもたされているわけである。ただ、この部分のように、男性単数への命令形 *lek* にワウ接続動詞の完了形が続き、ある指示を語るケースは、旧約聖書においてわれわれが調べた限りでは他に18箇所に見い出されるが、それらは1例を除いていずれも神から人間に向けて発せられるものであった³⁸。人の間で交される *lek* を伴う命令的発言は、ほとんどの場合、それに動詞の命令形が重ね合わされている³⁹。それゆえ、この *lek* とワウ接続の連続を、いわゆる「預言者的完了」 (*perfectum propheticum*) と同じく、特殊な意味内容を読者に想起させる効果をもつ記号表現として理解していくことができるのではないかと考える。

以上の(C)「指示」に続いて、ヤハウエは「わたしは……君を養うよう命じよう」 (*šiwwîti l'kalkelka*) という約束をなし(D)、その後テキストは「エリヤが行って、ヤハウエの言葉のように行なった」 (*wajjelek wajja'as kidhar JHWH*) と、エリヤの服従(E)を語る。この際、①彼は行った (*wajjelek*)、②彼は行なった (*wajja'as*)、③彼は行った (*wajjelek* : 七十人訳では欠落)、④彼は住んだ (*wajješeb*) と、ワウ接続による未完了形を四度重ねて用い、その行動の忠実さが確かめられる。最後に、からすが朝夕ごとにパンと肉を運んだこととエリヤが川から水を十分に得たこと、すなわち約束が成就したことが述べられ(F)伝承Iは終るが、Fにおいて示される二つの情報には、いずれも W. シュナイダーの定義によるならば「名詞文」が用いられている⁴⁰。両者は、文頭に「からす」 (*hā'orbim*) と「川から」 (*min-hannaḥal*) をそれぞれ置いて、その語を強調しているが⁴¹、これらはいずれも、状況から見て入手困難な食物や水を、とてももたらし得ないと思われる「意外」な媒体——意志をもたない「からす」、旱魃下の「川」(ワディ)——であった。しかも、この二つの語は、ヤハウエによってすでに示されていたのである(4節)。この名詞文による手法には、その驚きを読者に伝達する機能がある。そして、この「成就」は「エリヤの服従」によって得られた結果であった。

このように、伝承Iでは「ヤハウエに従順な者：エリヤ」のモチーフが、非常に単純な構図の下に提示されているといえる。そして、旱魃によって川が「枯れた」(7節)との記事が新しい緊張の発生を伝え、第II伝承が始まる。

⁷ さて、何日かたって川の水は枯れた。その地方に雨がふらなかったからである。

⁸ すると、ヤハウエの言葉が彼(エリヤ)に臨んだ。⁹ 「立て、行け、シドン地方のザレパテへ。そこに君は住むのだ。見よ、わたしはやもめに君を養うよう命じよう」。¹⁰ 彼は立った。そして、ザレパテへ行った。彼は町の門までついた。すると見よ、そこを！ やもめがたき木を拾っているではないか。彼は彼女に呼びかけ、言った。「どうぞ、器にすこしの水をもってきて下さい。わたしが飲みますので」。¹¹ 彼女は、もってくるために行った。彼は彼女に呼びかけ、彼女

に※言った。「どうぞ、手にひときれのパンをもってきて下さい」。¹²彼女は言った。「『活けるヤハウエ』はあなたの神。あたしの所には、お菓子だってないんです。かめにひと握りの粉とびんにすこしの油があるだけなんですから。ちょっと見て！ たき木を二本拾って、持って帰って、あたしと息子のために食事を作って、食べて、死ぬしかないのよ」。¹³エリヤは彼女に言った。「恐れなくてもいい。帰ればいい、作ればいい、おっしゃるように。ただ、まず手始めにわたしに少しお菓子を作るがいい。そして、私のところにいらっしゃい。あなたと息子さんのためには、その後で作るのです」。¹⁴というのは、イスラエルの神ヤハウエがこう言われたからです。「かめの粉は尽きない。びんの油は絶えない。ヤハウエが大地の面^{おもて}に雨を下さる日までは」と」。

¹⁵彼女は行って、エリヤの言葉のように行なった。彼女は毎日、食べた。彼も、彼女の息子も※。¹⁶エリヤによって語られたヤハウエの言葉のように、かめの粉は尽きず、びんの油は絶えなかった。
(列王紀上17章7～16節)

※BHS 脚注に従って読みかえ。

伝承Ⅱについても、伝承Ⅰと同じように図式化させると、伝承ⅠのA～Fと同じ構造が浮かび上がってくる。

A. 緊張の発生	7 節
B. 預言者物語の導入句	8 節
C. ヤハウエの指示	9 節 a
D. ヤハウエの約束	9 節 b
E. エリヤの服従	10 節 a
R. 約束実現の停滞	10 節 b～15 節
F. 約束の成就	16 節

伝承Ⅱは、新しい緊張の発生(A)の後伝承Ⅰと同じ預言者物語の導入句(B)、そして、ザレパテに向かえというヤハウエの指示(C)が続く。この指示は、①立て(*qûm* : 命令形)、②行け(*lêk* : 命令形、*waw* はなく関係代名詞 *'ašer* を伴う複合文)、③(そこに)君は住んだ(*w'jāšabta* : 二人称カル完了形)という三つの部分よりなっている。このCの命令形—複合文—完了形の連続は、I-Cと同じ形態である。次いで、「わたしは(やもめに)君を養うよう命じよう」(*šiwwtî...l'kalk'lekā*)というヤハウエの約束(D)がくるが、これもI-Dと同じ言い廻しを用いている。そして、エリヤの服従がヤハウエの指示をそのまま忠実に再現する形で、ワウ接続の三人称カル未完了形によって描かれる(E)。すなわち、①彼は立った(*wajjāqom*)、②彼は行った(*wajjēlek*)、③彼はついた(*wajjābō'* : 七十人訳には欠落)。ここでもI-Eの構造が再現されている。したがって、ここまでのについて、伝承Ⅱは伝承Ⅰの構造の一部を簡略化しながらも、全体としてはほぼ同じスタイルをとっている。それゆえ、伝承Ⅱは伝承Ⅰで提示されたモチーフ「ヤハウエに従順な者：エリヤ」のモチーフを継承しているといえよう。しかし、一見して明らかなように、伝承Ⅱでは伝承Ⅰと異なり＜要素R＞

(retardierendes Moment)によってEからFへの連続が停滞する。そこで、われわれはこれまでと同じ方法で次のようにRの構造を得、そのコ・テキスト(Ko-text)機能を考察したい。

- | | |
|---------------|--------|
| a. エリヤの指示(i) | 10節 b |
| b. やもめの服従(i) | 11節 a |
| c. エリヤの指示(ii) | 11節 b |
| d. やもめの非難 | 12節 |
| e. エリヤの説得 | 13～14節 |
| f. やもめの服従(ii) | 15節 a |
| g. 状況の好転 | 15節 b |

ここでは、まずエリヤが *nā'* をつけた丁寧な女性への命令形で水を求める(a)。この指示に対するやもめの行動は、「彼女は行った」と、エリヤがヤハウエの指示に服従した時(5, 10節)と同じ動詞 *HLK(watēlek)* によって描かれる(b)。ここまでは、ヤハウエの約束は順調に成就へと向かっている。さらに、エリヤは第二の指示を「彼は……呼びかけ、言った。『わたしにもってきて下さい』」(*wajjiqrā'...wajjo'mar liqht-nā' lī*)となす(c)。これは、a とほとんど同じ言い回しであり、ここから読者はエリヤの二つ目の指示も実現されるであろうことを予想する。しかしその期待に反して、やもめはエリヤの状況認識の不足を非難し、彼の願いを拒絶するのである(d)。この12節は、原文では次のようになっている。

'im-jēš-lī mā'ōg kī 'im.....

w'hinnī m'qošešet š'najim 'ešim ābā'tī w'aštīthā lī w'liḥnt.....

この文で母音の i が多く続いていることは偶然ではあるまい。関根正雄氏が、i を音象徴の面から「鋭い悲痛な感情と結びつく」⁴²と述べておられるように、ここでは死が残されているのみであるやもめ親子の危機的状況が強く描き出されている。

そこで、エリヤはヤハウエの言葉をとりつぎつつ、やもめを説得する(e)。われわれは、この場面におけるエリヤの発言の前半部分にやもめの口調との類似点を、また後半部分には、伝承 I の分析で確認したヤハウエが人間に与える指示の形態との類似点を見い出すのである。

'al-tir'i bo'i 'asī kīdḥarēk

'ak 'asī-lī miššām 'ugā q'tannā bārī'šonā w'hōšē't lī

w'lāk w'liḥnēk ta'asī bā'aḥaronā.

すなわち、13節 aβ では命令形の連続によって、エリヤがやもめに語りかけているが、ここでは、あのやもめの発言に見られた母音 i が、あたかもエリヤがやもめの痛みを共に担うかのようくり返し用いていることに気づかされる。そして *miššām* において、いわゆる「すべり」(glissement)⁴³を示し、後半部分は a と e のいわゆる「密音」を基調とした言述に変わっている。この後半部分の構成であるが、命令形 ('*asī* : 作れ) にワウ接続の二人称ホッパル完了形 (*w'hōšē't* : あなたは来た) とカル未完了形 (*ta'asī* : あなたは作るだろう) が続いている。われわれは、この命令形一完了形一未完了形の連続に、2～3節におけるエリヤに対するヤハウエの指示を構成している要素との類似性を見い出すことができるのである。この

後、14節でヤハウェの言葉が引用され、エリヤの説得は終る。そして、やもめはエリヤの熱弁に動かされ、彼の指示に従った(f)。記者はこの服従を「彼女は行って、エリヤの言葉のように行なった」(*watēlek wata'seh kidbar 'elijjahū*)と報告しているが、これはI-D(5節)においてエリヤがヤハウェに従った時のものとまったく同じ用語法である。この後、伝承Ⅱは12節bで「かめの粉」と「びんの油」が尽きなかったと、9節bの約束が成就したことを伝え終結する。

以上、われわれは伝承Ⅰと伝承Ⅱが非常に近い構造を有することを見てきた。そして、伝承Ⅱでは伝承Ⅰの構成要素をほぼ踏襲しながらも、しかし微妙に手を加えて、物語の緊張度を高めつつ話の筋を展開させている。すなわち、伝承Ⅰでは一貫して「指示する者：ヤハウェ——従う者：エリヤ」という行為者設定になっていたが、伝承Ⅱでは要素Eまでこれを継承するものの、要素Rにおいて、この設定は「指示する者：エリヤ——従う者：やもめ」という関係に置き換えられており、伝承Ⅰにおけるヤハウェの行為者機能は、Ⅱ-R以降エリヤにとって変わられている。したがって、伝承Ⅱでは伝承Ⅰで提示されたモチーフ「ヤハウェに従順な者：エリヤ」(Thema)の上に、新たに「ヤハウェの使者：エリヤ」(Rhema)とでも呼ばれるべきモチーフを提示して重ね合わせ、エリヤ像の拡大を図っているといえるのである。

(4)

¹⁷さて、これらの出来事の後、その家の持ち主であるその女性の息子が病気になった。やがて彼の病気はさらにひどくなり、魂は彼のうちに絶えてしまった。
¹⁸彼女はエリヤに言った。「マー！ あたしとあなたが何だっていうの、『神の人』とやら。あなたが来たのは、あたしに罪を想わせて、おまけにあたしの息子を死なすためだったのかい」。¹⁹彼(エリヤ)は彼女に言った。「あなたの息子さんをわたしに渡しなさい」。エリヤは、彼女のふところから子をうけ取り、彼自身がそこに住んでいた階上へ子をつれ上り、自分の寝床の上に彼を寝かせた。²⁰そして、エリヤはヤハウェに叫んで言った。「ヤハウェ、わが神よ！ あなたは、今このわたしのめんどろを看てくれているやもめの上にまでも、息子を死なすなどという災いを下されるのですか」。²¹彼は、体をその子供の上に三度のぼして、ヤハウェに叫んで言った。「ヤハウェ、わが神よ！ どうぞこの子供の魂が彼のうちに帰りますように」。²²ヤハウェはエリヤの声を聞かれた。その子供の魂は彼のうちに帰った。そして、彼は生きた。²³エリヤはその子供をとり、彼をその家の階上からつれ下り、彼をその母親に渡した。そして、エリヤは彼女に言った。「ごらんなさい、息子さんは生きてますよ」。²⁴その女性はエリヤに言った。「今、わたしは知りました。あなたこそ『神の人』と。そして、あなたの語ったヤハウェの言葉の真実を」。

(列王紀上17章17～24節)

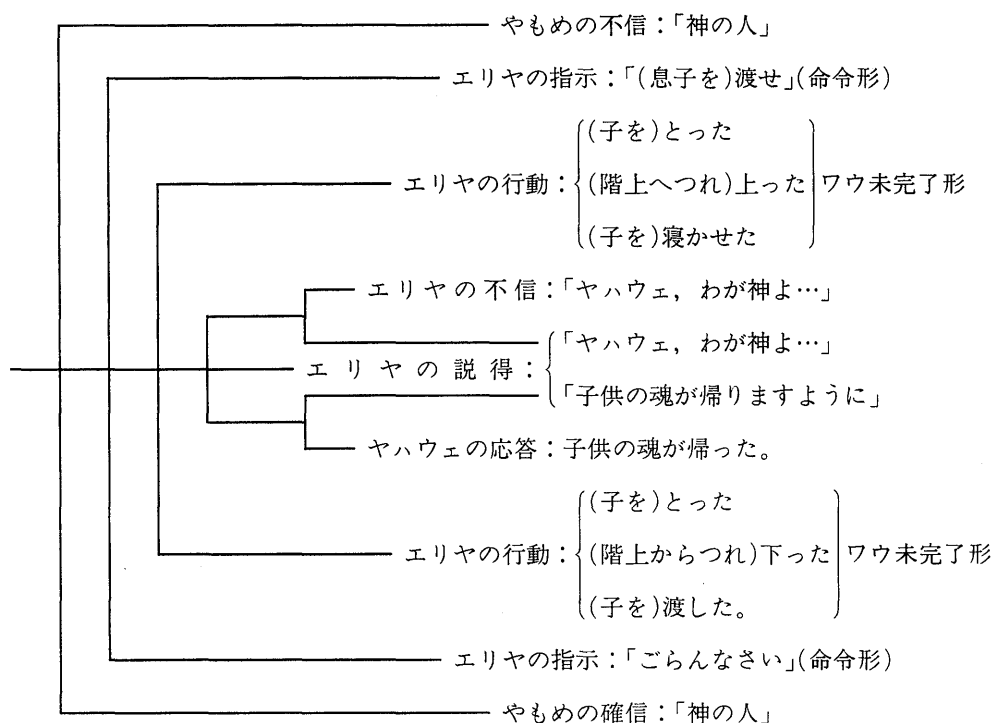
第Ⅲの伝承は、やもめの息子が重病になり、やがて死んでしまったという出来事(新しい緊張の発生)に導入されて始まる。この悲劇の前に、やもめはエリヤに「神の人」(*'is ha-*

'elohtm)——この言葉にはアイロニカルな意味が込められている——と呼びかけ、彼への不信を表明する(18節)。しかし、ここで語られた称号「神の人」は、同じ人物によってこの伝承の終結部で再び口にされているのである。

「今、わたしは知りました、

あなたこそ『神の人』('iš 'elohtm 'atā) と」(24節)

この場面では、同じ言葉が信頼を示すものとして用いられている。この「イーシュ・エロヒム」を外枠とするインクルージオが、A. シュミット⁴⁴や C. L. コーン⁴⁵によって指摘されている。



この構造では、まず「神の人よ」というやもめのエリヤに対する呼びかけから始められている。この非難を含んだ言動の中に、われわれは先の12節と同じく「鋭い悲痛な」母音 i の連なりを見出すことができるのである。

mah-llī walak 'iš hā'elohtm

bā'tā 'elaj l'hazkīr 'et-'aōnī ūlhāmīt 'et-b'ni.

この発言に対して、エリヤは「(息子を)わたしに渡しなさい」(*t'ni-lī*)とやはり i を重ねた音でやもめの「痛み」を引き受けつつ、命令形で語りかける。続いて祈りの場へ向かう彼の姿は、三つの動作で説明されている。それらは、①彼(子供)をとった(*wajjiqqāḥēhū*)②彼を(階上へ連れ)上った(*wajja'alēhū*)、③彼を(寝床に)寝かせた(*wajjaškiḥēhū*)であるが、いずれも語尾人称活用(Afformativkonjugation)のワウ接続未完了動詞が用いられている。そして、エリヤはヤハウエに「このやもめにさえ」(*hagam 'al-hā'almanā*)という

部分に疑問詞を置いて強調し、彼女の窮状を訴える。この際、彼が叫ぶ「彼女の息子を死なすなど」(*l'hāmīt 'et-b'nāh*)は、18節でやもめがエリヤを論難した時の言葉 *al hāmīt 'et-b'ni* とまったく同じ表現であるが、これは読み手にエリヤがやもめの想いをヤハウェに執り成す者であるとのメッセージを伝達する機能をもつものである。そして、エリヤは「体を子供の上に三度のばして」——預言者の象徴行為を思わせる——ヤハウェに続けて祈る(21節)。この言葉は、原文では次のようになっている。

JHWH ('adonāj) 'elohāj

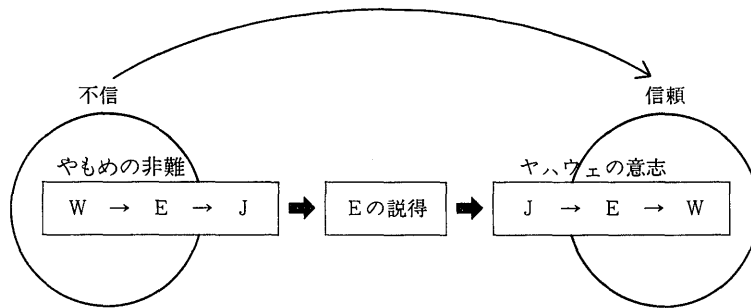
tāšāb-nā' nepeš-hajjeled hazzeh 'al-qirbō.

ここから a-e の「密音」を多く採出できる。これは、18節でやもめの「非難」が、「散音」の i を基調としていたこととは対照的であり、かつ13節における「説得」場面の後半部分を想起させる。この安定した密音の連続は、来たるべき関係回復を暗示するものである。あの時、エリヤがやもめの心境を転換させたように、今エリヤの「祈り」(＝説得)を聞いたヤハウェは子供を生き返らせる。列王紀の記者は、この甦りの情景を *watašāb nepeš-hajjeled 'al-qirbō* (22節b)と、21節で語られたエリヤの言葉をそのまま正確にコピーして用い、エリヤの祈りによる説得をヤハウェが聞かれ、この出来事が生起したのであることを力説している。

この後、エリヤは再びやもめの所に戻るのであるが、このエリヤの姿は三つの行動によって説明されている。すなわち、①(子供を)とり(*wajjiqqah*)、②彼(子供)をつれ下り(*waj-joridehā*)、③彼をわたす(*wajjitnehā*)、である。これらはいずれもワウ接続未完了形で、②と③は語尾人称変化をとっている。これは明らかに19節のエリヤの行動と対をなすものであるといえる。そして、エリヤが「(よみがえった息子を)見なさい」(*r'e'i*)と命令形(19節!)でやもめに語りかけると、18節では皮肉を込めて「イーシュ・ハエロヒーム」と呼びかけた彼女は、「イーシュ・エロヒーム・アッター」(24節)とエリヤへの信頼を表白するわけである。ここでやもめが「知った」内容は、接続詞 *ki* にくくられた二つの名詞文によって語られている(*'iš 'elohīm 'atā uqbar-JHWH b'pika 'emet*)。すでに述べたように、名詞文が文頭の語に強調点を置く傾向があるのならば⁴¹、それぞれの文頭で「神の人」と「ヤハウェの言葉」を語っているやもめの発言は、言うなれば「信仰告白」に近い重みをもつといえる。ここで興味深いのは、A. シュミットがやもめの「私は知りました」(*jāda'ti ki*)という言表と、「嘆きの詩篇」や「感謝の詩篇」の終結部にあらわれる定型句との類似を指摘していることである⁴⁶。18節で、やもめは「神の人よ」と(神に向けてではないが)呼びかけ、苦難の現状を訴えている。このコ・テキストを念頭に置くならば、一連のやもめの言動は、「嘆きのうた」に近い構造をもつと考えられないことはない。精神分析学者 E. フロムの分類によれば、この詩は「動態的」⁴⁷ 詩篇ということになる。その詩篇では、最初、悲しみや落胆、絶望のうちにあった詩人が内面に変化をきたし、希望、信頼、自信の中を生きる者となるプロセスが見られる。その作者は、あたかも「初めの方を創った人とは別人のようにさえ思える」⁴⁸ ほどである。そして、われわれもまた、あのやもめの姿に同じ想いを抱く。彼女の実存は、まさにエリヤによってまったく間に変えられたのである。彼女が口にした *jāda'ti ki* は、ヤハ

ウェへと自らの実存を向け直す「座」をさし示す術語なのである。

以上、伝承Ⅲには次のような図式が見られる。やもめ(W)のエリヤ(E)に対する不信感、これがエリヤによってヤハウエ(J)に伝達される。そして、エリヤがヤハウエにむかって熱心に懇願し、ヤハウエはそれに応えた。その応答を、今度はエリヤがやもめに示すのである。



ここでは、伝承Ⅱで提示された「ヤハウエの使者：エリヤ」のモチーフが継承されている(Thema)。そして、エリヤに非難をむけるやもめに行動をもってヤハウエの意志を示し、その実存をヤハウエへと転換させ、不信の中に信頼の空間を回復させる「ヤハウエの仲保者：エリヤ」とでも呼ばれるべきモチーフが新たに提示されているのである(Rhema)。また、伝承Ⅱには登場しなかった行為者ヤハウエは、伝承Ⅲにおいてはエリヤの援導者として現われた。そして、やもめが告白した「あなた(エリヤ)の語ったヤハウエの言葉の真実」が、ヤハウエとエリヤの結びつきの確かさを、一層増幅した形で読者に告げるのである。

F. C. フェンシヤムは、1980年の論文の中でこのテキストについて以下のような考察を行っている。すなわち、彼は W. ツィンメルリの説によって当時のパレスティナ世界における宗教受容状況を論じ⁴⁹、エリヤ物語は本質的に「ヤハウエとバアルの闘争物語」であると指摘する。そして、O. H. シュテックや H. A. ブロンガースの見解を批判的に援用するのである。すなわち、彼はシュテックが17章8～24節を二分することに対して、これらの伝承がヤハウエによるザレパテ行きの指示(8節)のもとで共通しているとして疑義を呈する⁵⁰。また、農耕神バアルが乾期のゆえにやもめを援助できなかった空白に乗じてヤハウエがやもめを救済しえた、とするブロンガースの考えに対しても強い不満を表明する⁵¹。そして、注解者たちがしばしば決めつけるようにエリヤはアハブから逃がれるためにザレパテへ向かったという見方⁵²があまりにも消極的すぎると批判し、この伝承がバアル宗教の中核地帯(the heartland of Baal)であるフェニキア地方の村を舞台として起きたことが最も主要であると述べる⁵³。というのは、そこでバアルをはるかに越えるヤハウエ——バアルとは異なり、特定地域に限定も束縛もされない神——の力が示されたからである。それゆえ、われわれのモチーフ「仲保者：エリヤ」は、ただに「やもめ」ではない「バアルに従う者」の実存をヤハウエへと転換させる質をもつものであるといえる。そして、言うまでもなく、このモチーフが18章における「カルメル山上の闘争物語」で、バアルに従うイスラエルの人々の実存を「ヤハウエこそ神だ」と告白するまでに転換させる出来事のモデルとなっているのである。

(5)

われわれは、列王紀上17章の三伝承がエリヤ物語の導入部として、どのような相互連関——「結束性」をもっているかを見てきた。そして、まず、三伝承がモチーフや言語運用において鎖状につながっていることを確認した。すなわち、伝承Ⅰにおけるモチーフ「ヤハウエに従順な者：エリヤ」は伝承Ⅱに継承され、その一部が変形されて、新たなモチーフ「ヤハウエの使者：エリヤ」に展開していた。ここでは、用語法などから、単に受動的にヤハウエに従うのではなく、さらに他者にヤハウエの言葉を伝達する者の姿が描かれている。そして、伝承Ⅲにおいてはこのモチーフの上に、行動と祈りをもって弱者の嘆きをヤハウエに伝え、かつその人にヤハウエの意志を示し、その実存をヤハウエへと転換させる「仲保者」の像がエリヤに重ねられている。われわれは、この「従順者」→「使者」→「仲保者」というエリヤ・イメージの展開の中に、コーンが語るように、エリヤがその預言者性を興隆させていったプロセスを見ることができる⁵⁴。エリヤ物語にいわゆる「召命物語」が含まれていないことは、奇異で変則的なことと指摘されているが⁵⁵、この三伝承の中にそれに代わるものを読みとっていくことは可能であると考えられる。

次に、緊張度の昂進をあげることができる。王上17章の三伝承は、それぞれの冒頭部で新しい緊張の発生を伝えた（Ⅰ「水飢饉到来」、Ⅱ「旱魃の進行」、Ⅲ「やもめの子の死」）。そして、伝承Ⅰから伝承Ⅲへとストーリーが進展するに従い、場面描写は詳密になっていった。すなわち、伝承Ⅰでは出来事が「要約」レベルで簡単に述べられているだけであるのに対して、伝承ⅡおよびⅢでは、登場人場の行動や言動が子細に報告されており、かつその度合は伝承Ⅱより伝承Ⅲの方が高い。これによって、物語中の展開速度（time-velocity）は遅くなる⁵⁶。この手法には、読み手の側の時間感覚密度を濃くさせ、その緊迫感、臨場感や物語への集中度を増大させる効果がある。そして、この緊張の上昇カーブが、王上18章の「カルメル山上の闘争物語」において最高潮に達するのである。われわれは、すでに伝承Ⅲが18章における緊張解消のモデルを提示していることを見たが、これらのことから、むしろ王上17章の全体テキストが、18章の「闘争物語」の先取りとして危機の深刻化とその解消をもたらす要素を語る「導入部」となっていると解すべきである。

この物語が、編集者グループによって特定状況——おそらく捕囚期の絶望のただ中——において語られる時、このテキストにおける「危機」や「緊張」はすぐれて具体的な事柄を想起させるメタファーとして、読み手たちの内で現在化、共有化されていったであろう。さらに、このテキストが物語要素として「ヤハウエの養い」を根底にもち、その展開の中で「ヤハウエに養われた者の行動」を語る構成となっていることを考慮するならば、ただエリヤ個人が預言者としての自覚を興隆させられるプロセスがテーマとして扱われているばかりではなく、より普遍的に、人間を真に「ヤハウエの器」へと変革せしめ、ヤハウエ共同体を形成させていくものは何か——あの限界状況の下で——という編者の関心の一端にも目を見開かされていくのである。このように、われわれはテキスト統辞論的にその「結束性」を考察する視点を導入することにより、従来の史的・批判的方法による通時的分析ではモーセ伝承やエリシャ伝承とのパラ

レル以上に取り上げられることの少なかった王上17章のテキスト（とりわけ第Ⅰ伝承）が、物語の深層メッセージを方向づけるほど——丁度、ソナタ形式における主題提示部のように——重要なコ・テキスト機能をもっていることを確認することができるのである。

注

※本稿は、1984年3月28日、神戸市・松蔭女子学院大学で開催された日本基督教学会近畿支部会における口頭発表をもとに加筆文章化したものである。

1. O. Eißfeldt, *Der Gott Karmel*, Berlin 1954, S. 38f.
2. R. Smend, *Das Wort Jahwes an Elia*, VT 25 (1975) S. 525~543, S. 540f.
3. A. a. O., S. 540.
4. A. Jolles, *Einfache Formen*, Halle 1929, は、神話、伝説、昔話、笑話、なぞなぞ、諺などを「単純形式」と呼び、それを成立させる最初の段階に *Geistesbeschäftigung*——ある事柄についての特別な関心——があるとする。それが言語に反映されて、特徴ある言い回しを生むというのである。
5. M. Sekine, *Elias Verzweiflung*, AJBI 3(1977) S. 52~68, S. 53, および関根正雄, 『旧約聖書文学史下』, 岩波全書 1980年, 47頁。
6. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des ATs*, Berlin 1899 (1963⁴); G. フォン・ラート (荒井章三訳), 『旧約聖書神学Ⅱ』, 日本基督教団出版局 (=教団) 1982年, 30頁。
7. G. Fohrer, *Elia* (ATHANT 53), Zürich 1957(1968²).
8. O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neukirchener Verlag 1968.
9. 拙論, 「列王紀上19章の神顕現物語——その伝承と構造」, 『基督教研究』第44巻 (1982年) 96~116頁, 107頁以下を参照。
10. この区分は、全体として G. Fohrer, a. a. O., S. 43f. に従った。
11. O. H. Steck, a. a. O., S. 28ff.
12. これは、C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT*, Tübingen 1912, S. 150, および H. Greßmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1921, S. 261, によって、早くから指摘されてきた。『基督教研究』第44巻の拙論97頁以下を見よ。
13. J. Gray, *I & II Kings*, London 1977², p.376.
14. G. Fohrer, a. a. O., S. 34, 52; R. Killian, *Die Totenerweckung Elias und Elisas——eine Motivwanderung?*, BZ NF 10(1966) S.44~56; A. Schmitt, *Die Totenerweckung in 2 Kön. 4: 8~37——eine literarwissenschaftliche Untersuchung*, BZ NF 19(1975) S. 1~25; 関根正雄, 前掲書73頁以下; H. Seebaß, Art. 'Elia', TRE IX(1982) S. 499.
15. A. Schmitt, *Die Totenerweckung in I Kön. 17: 17~24*, VT 27(1977) S. 454~474, S. 454 f. も参照。
16. C. Westermann, *Genesis I (BK I)*, Neukirchner Verlag 1983³, S. 111.
17. A. ダンダス (池上嘉彦他訳), 『民話の構造』, 大修館書店1980年, 97頁以下。
18. R. H. ファイファー (石田友雄他訳), 『旧約聖書緒論第三巻』, 新教出版社1962年, 170頁。
19. 他に, I. Benzinger, *Die Bücher der Könige* (KHC IX), Freiburg i. Br. —Leipzig—Tübingen 1899, S. 106; H. Gunkel, *Elias, Jahwe und Baal*, Tübingen 1906, S. 35; H. Greßmann, a. a. O., S. 263 にも同様の記述が見られる。
20. 野本真也, 「旧約学における文芸学的方法の位置」, 『基督教研究』第42巻(1978年) 1~35頁。
21. 勝村弘也, 「創世記テキストにおける語りの技法」, 『基督教学研究』第4号 (1981年) 132~144頁, 133頁。

22. F. Scicklberger, *Biblische Literarkritik und linguistische Texttheorie*, *ThZ* 34 (1978) S. 65~81, S.69.
23. K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Glendale 1954.
24. 荒木博之, 「民話におけるエティックなものとイーミックなもの」, 『言語』, 大修館書店 1983年9月号, 52頁。
25. K. L. Pike, *ibid.* p. 93, さらに A. ダンダス, 前掲書87頁を参照。
26. A. ダンダス, 前掲書。原著 *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki 1964, は, 訳者の解説によると, ダンダスが1962年インディアナ大学に提出した学位論文に基づくものである。彼は, この出版以前の論文 *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales*, *Journal of Folklore* 75 (1962) において, この問題を最初に提起した。
27. 荒木博之, 前掲論文53頁。
28. F. Schicklberger, a. a. O., S. 66ff., さらに, 野本真也, 前掲論文20頁以下を参照。
29. S. Bar-Efrat, *Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative*, *VT* 30(1980) pp.154~173, p.156.
30. A. A. Hill, *Introduction to Linguistic Structures*, New York 1958, p. 406. さらに, 池上嘉彦, 『詩学と文化記号論』, 筑摩書房 1983年, 82頁。
31. 池上嘉彦, 前掲書87頁。
32. 同上89頁。
33. G. フォン・ラート (荒井章三訳), 『旧約聖書神学 I』, 教団 1980年, 23頁。
34. 野本真也, 「モーセ五書」, 『総説旧約聖書』, 教団 1984年, 190頁。
35. G. Fohrer, a. a. O., S. 55ff.
36. この表現は, 旧約聖書中に類似のものを含めて 127 回見い出される。西村俊昭, 『ヨナ書注解』, 教団 1975年, 7 頁以下。
37. E. Jenni, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache des ATs*, Basel u. Stuttgart 1978, S. 106.
38. 出3¹⁶, 19^{10,24}, 士4⁶, 6¹⁴, サム上15^{3,8}, 23², サム下7⁵, 王上17⁹, 18¹, 19¹⁵, イザ6⁹, 20², エゼ3⁴, 代上17⁴, 21¹⁰。サム上22²は例外。無論, 命令形の連続も多く見られる。出32²⁴, 申5³⁰, サム下24¹, 王上18¹, イザ21⁶, 22¹⁵, エレ13^{4,6}, ホセ1², 3¹, アモ7¹⁵, ヨナ1², 3²。以上, S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Graz 1975, による。
39. 創27⁹, 28², 37¹⁴, 士9¹⁴, サム上3⁹, 9³, 20²¹, 20⁴⁰, 26¹⁹, サム下3¹⁶, 7³, 15²², 18²¹, 王上2²⁹, 13¹⁵, 18^{9,11,14}, 19²⁰, 20²², 王下8¹⁰, エレ36¹⁹, アモ7¹², 箴3²⁸, 6⁶, 伝9⁷, エス4¹⁶, 代下16³, 以上S. Mandelkern, a. a. O. による。
40. W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, München 1982⁵, S. 163ff. ヘブル語における名詞文の定義は, 研究者によって異なる。シュナイダーは, 文頭に名詞類のくるものを名詞文とする。勝村弘也, 「聖書ヘブル語統辞論のテキスト言語学的考察」, 『基督教学研究』第3号 (1980年) 117頁以下を見よ。
41. 勝村弘也, 同上127頁。
42. 関根正雄, 『旧約聖書文学史上』, 岩波全書 1978年, 20頁。
43. 同上72頁。
44. A. Schmitt, a. a. O. (Anm.15) S. 460ff.
45. R. L. Cohn, *The Literary Logic of I Kings 17~19*, *JBL* 101(1982) pp.333~350, p.336.
46. A. Schmitt, a. a. O., S. 470f.
47. E. フロム (飯坂良明訳), 『ユダヤ教の人間観』河出書房新社 1980年, 271頁。
48. 同上281頁。
49. W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart ; Berlin ;

- Köln ; Mainz 1972, S. 56.
50. O. H. Steck, a. a. O., S. 9.
 51. H.A. Brongers, *I Koningen*, Nijkerk 1967, S. 182.
 52. J. A. Montgomery-H. S. Gehman, *Kings*(ICC), Edinbrugh 1951, p.294 ; J. Gray, *ibid.*
p. 340.
 53. F. C. Fensham, A Few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal
in I Kings 17~19, *ZAW* 92(1980) pp.227~236, p. 234.
 54. R. L. Cohn, *ibid.*, p. 335.
 55. O. Eißfeldt, a. a. O., S. 51.
 56. S. Bar-Efrat, *ibid.*, p. 160.

原稿受理1984年9月10日